

Une justification d'inspiration nietzschéenne de la souveraineté du Québec? Sur l'itinéraire de Jean Larose

Gilles Labelle

Numéro 29, printemps 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040018ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040018ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Labelle, G. (1996). Une justification d'inspiration nietzschéenne de la souveraineté du Québec? Sur l'itinéraire de Jean Larose. *Politique et Sociétés*, (29), 71–92. <https://doi.org/10.7202/040018ar>

Résumé de l'article

Dans plusieurs essais publiés depuis une quinzaine d'années et tout récemment de façon explicite dans *La souveraineté rampante*, Jean Larose a défendu une position concernant le Québec à la fois anti-nationaliste et souverainiste. On se demande ici quelle est la logique argumentative qui soutient pareille position apparemment paradoxale. Les catégories d'inspiration nietzschéenne de « ressentiment » et de « souveraineté » apparaissent centrales pour comprendre la position de Larose.

UNE JUSTIFICATION D'INSPIRATION NIETZSCHÉENNE DE LA SOUVERAINETÉ DU QUÉBEC? SUR L'ITINÉRAIRE DE JEAN LAROSE

Gilles Labelle

Université d'Ottawa

«Si [...] un peuple possède une très grande stabilité, c'est une preuve qu'il va se pétrifier, et qu'il tend à se transformer en monument [...]. Que celui-là, donc, qui veut du bien aux Allemands regarde quant à lui aux moyens de s'évader toujours davantage de ce qui est allemand.»¹

«Le Oui de Zarathoustra s'oppose au Oui de l'Âne, comme créer s'oppose à porter.»²

Introduction

Peut-on à la fois se déclarer antinationaliste et promouvoir la souveraineté du Québec ? Si l'on conçoit que l'on puisse être nationaliste québécois mais non souverainiste, la position inverse paraît, de prime abord, difficile voire impossible à soutenir. Comment, en effet, justifier la souveraineté sans supposer l'existence d'une «nation» au Québec et sans chercher à montrer que la défense de son être, de son «identité», exige impérativement, ou, du moins, trouverait tout à gagner de l'accès au statut d'État souverain ? Or,

¹ Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain (II)*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 131, #323.

² Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 33.

Gilles Labelle, Département de science politique, Université d'Ottawa, Ottawa, Ontario, Canada, K1N 6N5

concilier ce qui paraît inconciliable dans la rhétorique politique qui s'est constituée autour du «débat constitutionnel» depuis plus de trente ans au Québec, c'est précisément le pari qu'a cherché à relever l'essayiste Jean Larose dans *La souveraineté rampante*, ouvrage paru en 1994.

C'est la logique argumentative de cette position que je tenterai de restituer ici. Pour ce faire, il m'a fallu décider d'une «entrée» dans l'œuvre, encore en gestation, de Jean Larose³. Tout en cherchant à comprendre l'argumentation déployée dans *La souveraineté rampante* à partir d'ouvrages antérieurs, dans lesquels la position de Larose concernant la souveraineté demeurait plus ou moins implicite, il m'a également semblé fructueux, dans la mesure où certains des principaux concepts utilisés par l'auteur, tels ceux de «ressentiment» et de «souveraineté», étaient d'inspiration plus ou moins nettement nietzschéenne, de mettre autant que possible son travail en rapport avec celui de l'auteur de *La généalogie de la morale*.

Puisque le travail de Jean Larose me paraît reposer sur une opposition entre deux figures du sujet déployées dans la modernité, je tenterai d'abord de comprendre ce que recouvre le sujet rabattu sur lui-même, non divisé et animé par le «ressentiment» (dans les trois premières sections) avant, ensuite, d'analyser le sujet divisé ou déchiré que l'auteur désigne comme «souverain» (dans la quatrième section). J'essaierai de montrer à chaque fois à quelles positions politiques peuvent correspondre ces figures du sujet dans le contexte du Québec contemporain selon Larose.

Le sujet rabattu sur lui-même

Pour traiter de la question du sujet, il faut d'abord saisir ce que recouvre la «modernité». Celle-ci doit être comprise à la lumière de la logique propre à la culture dite «archaïque» : animée par le sentiment d'un manque, comme s'il y avait, à l'origine, «une tare

³ Afin de ne pas alourdir le texte, les références aux ouvrages de Jean Larose sont à chaque fois indiquées entre parenthèses de la façon suivante : MN pour *Le mythe de Nelligan*, Montréal, Quinze, 1981; PN pour *La petite noirceur*, Montréal, Boréal, 1987; AP pour *L'amour du pauvre*, Montréal, Boréal, 1991; SR pour *La souveraineté rampante*, Montréal, Boréal, 1994. Le numéro qui suit est celui de la page.

Résumé. Dans plusieurs essais publiés depuis une quinzaine d'années et tout récemment de façon explicite dans *La souveraineté rampante*, Jean Larose a défendu une position concernant le Québec à la fois anti-nationaliste et souverainiste. On se demande ici quelle est la logique argumentative qui soutient pareille position apparemment paradoxale. Les catégories d'inspiration nietzschéenne de «ressentiment» et de «souveraineté» apparaissent centrales pour comprendre la position de Larose.

Abstract. In many essays written over the past fifteen years, and more recently in *La souveraineté rampante*, Jean Larose defends a political position which combines a critique of nationalism while supporting the notion of a sovereign Québec. Our goal is to understand the rationale behind what appears to be a paradoxical position, focusing on categories inspired by Nietzsche's work such as "resentment" and sovereignty."

essentielle», cette culture se définit par la tentation du «Signe total», d'un signe qui viendrait précisément combler le vide de l'origine (PN, p. 121, 125). Aussi, plutôt que de désigner une «époque» au sens strict, la modernité doit-elle être considérée comme l'instauration d'une «tradition de rupture et de liberté» à l'égard de la croyance au Signe total (PN, p. 47; également, SR, p. 55). C'est pourquoi la modernité suppose une question, constamment reformulée : qu'est-ce qu'un signe et quel peut être son sens dès lors qu'on sait qu'il ne peut embrasser l'origine et, par le fait même, énoncer une fois pour toutes la fin, le sens ?

Une première réponse tient dans l'instrumentalisation du signe. Celui-ci peut être conçu comme une sorte d'«outil», plus ou moins utile suivant les circonstances, au service de ce qui seul a consistance véritable : la force ou la puissance. La brutalité qui accompagne la «découverte» de l'Amérique et annonce le sens de l'occidentalisation du monde en est un exemple : «qu'est-ce donc que l'époque moderne de notre Occident, demande Jean Larose, sinon la dissémination des Cortès partout victorieux, partout le commencement de la fin pour les cultures ?» (PN, p. 125). D'abord conquise, l'Amérique devient ensuite la principale porteuse de l'occidentalisation du monde, car nulle part ailleurs qu'aux États-Unis n'a-t-on osé affirmer aussi franchement que le développement «naturel» des choses consiste en une «puissance croissant sans souci éthique», que «la force compte seule», que «les idéaux, les principes, les lois ne sont que des obstacles à renverser ou à

contourner» (PN, p. 137). Non que le signe disparaisse; l'enseignement des Modernes est plus pervers encore, si l'on peut dire, puisqu'il indique que c'est «par le signe» que l'on peut vaincre, mais «à condition de ne pas y croire», «de ne croire à rien et de croître toujours moins dupe» (PN, p. 126)⁴.

Les représentations associées à l'occidentalisation devenue américanisation ont une vocation universelle, du moins là où la prospérité (même relative) peut s'afficher. C'est le libéralisme à l'américaine qui transparaissait dans l'un des slogans du NON au référendum québécois de 1980 : «J'y suis, j'y reste, pour ma prospérité». Perte de temps que les discussions sur l'identité, la culture, la langue : seules importent, disait-on en 1980 et dit-on encore parfois maintenant, les «vraies» questions --celles qui concernent le rapport au marché mondial par exemple. Pendant la campagne référendaire de 1980, rien ne fut «plus facile» pour Pierre Elliott Trudeau et les politiciens fédéralistes, écrit Jean Larose, que de «passer pour [des] modernes en lutte contre un nationalisme agressif» et par définition archaïque, aux yeux d'un peuple «gagné à la nécessité du changement moderne» entendu comme déclin du signe, comme règne illimité de la puissance et de ce qui est jugé utile pour et par elle (PN, p. 128). Le choix de 1980 montre qu'au Québec, pour «certains déjà, déplorer la perte ne signifie plus rien. Ils marchent vers le soir avec un air entendu» (PN, p. 127), sourds à qui ne se situe pas sur le terrain de la logique marchande. Mais n'allons pas croire qu'il n'y a que les fédéralistes pour entonner l'air du libéralisme à l'américaine : n'est-ce pas le mouvement souverainiste lui-même qui en est venu, après l'échec de 1980, à se plier à cette «éclipse» du politique «par la raison économique» ? L'indépendance, «de lyrique qu'elle fut», paraît maintenant devenue essentiellement «rentable» (SR, p. 9). Comme si, pour les nationalistes souverainistes, convertis inconditionnellement au nord-américanisme et au libre-échange, il s'agissait moins «de libérer

⁴ Sur l'idée que la religion a une fonction instrumentale, qu'elle est un outil, utile, pour les princes ou les républiques, voir Machiavel, *Le Prince*, Paris, Garnier-Flammarion, 1980, p. 166-167, chap. XVII; de même que les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Berger-Levrault, 1980, p. 63-73, liv. 1, chap. XI-XV. Voir les commentaires de Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 1982, p. 194 et suivantes.

le Québec» que «de le débarrasser d'un Canada assimilé à "du gras" dans lequel il serait devenu urgent de "couper"» (SR, p. 9-10).

Cependant, estime Jean Larose, le libéralisme platement utilitariste dont le centre est l'Amérique ne constitue au fond qu'une certaine manière de procéder à l'instrumentalisation du signe. Il importe de saisir que la structure qui suppose, d'un côté, le signe réduit à un outil et, de l'autre, la puissance qui en dispose librement peut se trouver reconduite dans des contextes tout autres. Il nous faut examiner ici, poursuit Larose, les années 1960, ces années de remises en question de l'autorité sous toutes ses formes. Se pourrait-il que ces années de contestation aient laissé intacte -- même plus : aient renforcé-- sinon la figure du sujet utilitariste décrite ci-dessus, du moins la structure au sein de laquelle il s'inscrit⁵ ? Le sujet du libéralisme américain précédemment décrit devrait, en fait, être défini moins par son ékonomisme et son utilitarisme que par sa tendance à se rabattre sur lui-même, puisqu'il est dépris du règne du signe : en un mot, ce sujet ne se représente pas comme engendré, son être ne renvoie pas à quoi que ce soit qui l'aurait précédé pour le faire ce qu'il est; au contraire, il vit dans le fantasme de l'auto-engendrement, c'est-à-dire qu'il estime ne reposer que sur lui-même et ainsi ne rien devoir à personne⁶. Plutôt que d'*être fait* (par le signe, qui lui donne seul son sens), le sujet du libéralisme *fait*, de telle sorte que tout est essentiellement disponible pour lui, véritable concentré autofondé de force et de puissance. Or, ce qu'il faut se demander, c'est si la contestation soixante-huitarde

⁵ Il ne s'agit pas pour Jean Larose de nier toute valeur à la révolte anti-autoritaire des années 1960, mais bien de reconnaître que celle-ci n'avait de sens que par rapport à «l'air raréfié du monde bourgeois qui s'imposait alors comme principe de réalité» (AP, p. 57) et que l'heure est venue de procéder à un bilan.

⁶ Sur l'idée d'un renvoi inhérent de ce qui est à un «lieu autre», à une altérité qui, pour demeurer indéfinissable, figure néanmoins le lieu de l'engendrement, voir le court et dense essai de Claude Lefort, «Flesh and Otherness», dans Galen A. Johnson et Michael B. Smith, *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1990, p. 3-13.

Sur le fantasme d'auto-engendrement du sujet moderne et sur ce que l'auteur appelle le «défaut de Référence» propre à une certaine modernité, voir Serge Cantin, «Lettre», *Liberté*, 221, octobre 1995, p. 192 et suivantes.

n'a pas conduit à un approfondissement de cette «libération» du sujet à l'égard de tout ce qui lui échappe ou le dépasse; si, «sous les espèces d'un discours libertaire», on n'a pas assisté en fait à «une diffusion» sans précédent «des "valeurs" américaines» (MN, p. 14; également PN, p. 163). Certes, la figure du sujet qui émerge de cette époque de contestation s'est trouvée profondément infléchie car c'est, notamment, dans la critique de l'utilitarisme et du consumérisme qu'elle s'est constituée. Mais cette inflexion n'indiquet-elle pas, au fond, que le sujet s'est désormais pris d'une passion exclusive pour lui-même, refusant de se plier davantage à l'impératif de dominer la nature et d'accumuler des richesses à l'infini ? Car si le monde était tout entier disponible pour le sujet économiste et utilitariste et le projet dans lequel il était engagé --celui de le dominer et de l'exploiter rationnellement--, la déprise du règne du signe le révélait encore, d'une certaine façon, prédéterminé : la nature l'avait fait force ou puissance. En revanche, le sujet narcissique contemporain refuse que quoi que ce soit puisse le prédéterminer; «authentique», il doit «se trouver» et «s'affirmer» sans ingérence aucune de l'extérieur. Avec ce sujet enfin «adéquat» à lui-même (AP, p. 32) et ainsi «pleinement présent à sa propre unité» (MN, p. 15), le monde entre dans l'ère du «vécu» : il n'y a plus de place que pour la vie --celle du sujet dans toute son immédiateté, sa vérité. De producteur ascétique, le sujet du libéralisme américain est devenu Narcisse jouisseur, hédoniste; en ce sens, il représente, plutôt que le produit d'une véritable libération, une régression en deçà du principe de réalité :

Cette critique néo-romantique du «matérialisme», du machinisme, du rationalisme et du travail a tendu progressivement à une affirmation de la légitimité du seul principe de plaisir --jouissance pleine comme satiété de l'être : présence pleine-- en opposition au principe de réalité. Cela a pris la forme d'une exaltation à caractère anti-intellectuel, anti-théorique et même antilangagier, de l'irrationnel, du «spontané», de l'organique, de l'enfantin, du «sauvage» et du «naturel» (MN, p. 16).

Par définition, le sujet narcissique est porteur, selon Jean Larose, de ce que Nietzsche, afin de décrire la morale des «faibles» ou des «esclaves», appelait le «ressentiment»⁷ : tout ce qui l'excède ou le dépasse, tout ce qui est plus «grand» que lui et qui pourrait l'affecter et ainsi l'empêcher d'être pleinement ce qu'il est, le sujet narcissique rêve de l'abaisser ou de s'en venger (AP, p. 228; SR, p. 54). Le monde de ce sujet est donc celui du déclin des codes et des formes; par lui se parachève l'œuvre amorcée par le libéralisme économiste et utilitariste, c'est-à-dire le «processus par lequel une culture est réduite à l'état d'antiquité» et par lequel est institué un ordre «moins symbolique, ou moins "symboliste" pourrait-on dire, plus "réel"» (PN, p. 124). Le monde bourgeois et utilitariste feignait de croire encore --ne serait-ce que parce qu'il y trouvait son compte, parce que cela l'avantageait-- en certaines valeurs; le monde de Narcisse est essentiellement relativiste, sans distinction, sans grandeur aucune : dans «cette société de la marginalité pour tous», les valeurs sont l'affaire de chacun, à «chacun sa sexualité, sa sorcellerie, sa nuit, sa folie» (PN, p. 187).

Le Québec, venu à la modernité *en même temps*, souligne Jean Larose, que survenait cette transformation du sujet dans le monde occidental, révèle au mieux, au travers de son système d'éducation, les effets induits par l'hégémonie du sujet narcissique et «ressentimentiste» décrit ci-dessus. Ces effets, selon Jean Larose, ne sont pas pour peu dans la crise que traverse le Québec et qui l'empêche, estime-t-il, de décider de son avenir.

Le Québec, terre du «vécu»

«Je ne suis pas de ceux, écrit Jean Larose, qui croient que le national-pédagochisme des "sciences" de l'éducation ait fait autant de tort au Québec que le communisme en a fait à l'Europe de l'Est.»

⁷ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1977, p. 45, première dissertation, #10; et p. 63, première dissertation, #14. «Faibles» et «esclaves» (tout comme «forts» et «maîtres») renvoient chez Nietzsche à des «types humains» plutôt qu'à des catégories empiriques, rappellent notamment Sarah Kofman, dans *Le mépris des Juifs. Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme*, Paris Galilée, 1994, p. 71-72 et Fanny et Gilles Deleuze, dans leur «Préface» à D.H. Lawrence, *Apocalypse*, Paris, Balland, 1978, p. 11.

Du moins, ajoute-t-il, «pas tout à fait» (SR, p. 65). À quoi est-on arrivé dans le monde de l'éducation au Québec trente ans après la révolution tranquille ? Rousseauistes vulgaires, nous avons placé au centre de notre conception de l'apprentissage le «préjugé créationniste» (AP, p. 38, 43; SR, p. 22) : aussi a-t-on inculqué «à l'élève qu'il lui faut en quelque sorte devenir son propre maître, et se mettre à l'écoute de sa propre nature, de son propre vécu ou de sa propre intériorité» (AP, p. 13). Le point de départ, c'est le moi et le refus de tout ce qui pourrait le dépasser et lui en imposer : plutôt que de former les esprits en leur apprenant «à chercher ce qu'il y avait de plus grand qu'eux dans les textes qui les ont précédés», on les pousse «à se prendre eux-mêmes comme point de départ suffisant de toute conception et de toute expression» (AP, p. 33). Ainsi dans les écoles et collèges s'acharne-t-on contre la langue française en général et contre la littérature en particulier. Dans le cas de la langue, les normes (grammaire, syntaxe, etc.) étant devenues une injustifiable entrave à la «création spontanée» des élèves, on impose, paradoxalement, un «irrespect de la norme presque normatif» (AP, p. 31)⁸. Quant à la littérature, qui brusque le sujet, le force à se décentrer, à rencontrer une expérience autre que la sienne et, ce faisant, exige de l'élève un certain travail pour accéder à la grandeur qu'elle incarne⁹, l'esprit de ressentiment la marginalise au profit de la communication fondée sur le «vécu». Naïveté incroyable que tout ceci, conclut Jean Larose, laquelle induit à une médiocrité généralisée et, au mieux, chez ceux qui surnagent malgré tout dans ce système sans règles, sans repères, à la «réinvention du bouton à quatre trous», quelques-uns parvenant à «refaire pour eux-mêmes toutes les découvertes de la vie intellectuelle en se croyant les premiers à avoir eu chacune de leurs idées» (AP, p. 33).

⁸ Mais alors, demande Jean Larose, qui menace l'avenir du français au Québec ? Qui, par exemple, nuit à l'intégration des immigrants à la communauté francophone ? Plutôt qu'Alliance Québec, le gouvernement fédéral ou l'«impérialisme culturel américain», ne serait-ce pas plutôt ce culte d'une langue dégradée, pure expression du vécu immédiat, que non seulement tolère mais encore encourage le ministère de l'Éducation du Québec ? (AP, p. 11-12)

⁹ Je reviens sur la question de la littérature dans la quatrième section.

Dans ses *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Nietzsche disait des étudiants qu'ils étaient «innocents», eux qu'on avait proclamés «autonomes» sans leur donner aucun des moyens d'assumer cette autonomie¹⁰. Jean Larose le rejoint : les étudiants sont innocents (AP, p. 33), les coupables sont ailleurs. Nietzsche les désignait «hommes de culture dégénérés», ceux qui ont cherché à accéder à la culture, mais qui, ayant rencontré plus grand qu'eux, sont animés par l'esprit de vengeance ou de ressentiment envers elle¹¹. Jean Larose, à son tour, rappelle que nous n'en manquons pas au Québec de ces intellectuels animés d'une haine farouche de l'esprit¹² :

Le mépris des études avancées [...] et du «bon parler» n'est pas le fait des paysans et des ouvriers, mais d'intellectuels «arrêtés» dans leurs études supérieures, et retournés contre le savoir et la culture en un geste de veto qui confère une autorité sans plus attendre. L'autorité du savoir s'acquiert péniblement et à la longue; l'autorité contre le savoir s'obtient d'un coup, par décision érective du sujet et par auto-constitution de son «vécu» en régime de statut particulier (PN, p. 134).

Le système d'éducation québécois apparaît donc à la fois comme le résultat et comme une cause de la «disette du symbolique» qui en est venue, selon Larose, à définir «l'existence québécoise» (PN, p. 15). Dénués de tout «jeu de symboles» (AP, p. 61), à quoi les jeunes étudiants québécois se raccrocheraient-ils pour résister à ce jeu des images qui définit désormais la culture marchande ? Le sujet laissé à lui-même, de quelles armes disposerait-il pour résister à la «logique spectaculaire» (AP, p. 123) censée produire du Sens sans médiation, en dehors de toute relation dialogique ? «Plus l'Amérique mondiale [...] s'éloigne du

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Paris, Gallimard, 1973, p. 133, Cinquième conférence.

Voir la critique du système d'éducation américain par Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987.

¹¹ Nietzsche, *Conférences*, p. 133, Cinquième conférence.

¹² À croire que c'est ainsi que l'on reconnaît l'intellectuel québécois : c'est celui qui nie en être un (PN, p. 14).

langage articulé», plus elle se prend «à la magie des images» (PN, p. 70); or, par définition, l'image ne *parle* pas aux sujets dépris des systèmes symboliques, et au fond laissés à eux-mêmes, elle ne peut que chercher à les *séduire* ou à les *fasciner* (AP, p. 111).

Mais ne dit-on pas que l'image est apothéose de la liberté, qu'elle fournit des modèles diversifiés auxquels chacun, du fond de sa solitude, est libre de s'identifier ? Le sujet ne choisit-il pas les images qui lui plaisent, «zappant» les autres ? --Comme si, objecte Larose, il n'y avait pas de prix à payer pour ce «refus du symbole au nom de la chose même» (AP, p. 55); comme si, derrière la destruction des systèmes symboliques, derrière cette régression du sujet au «stade du miroir» (SR, p. 64), celui qui, selon Lacan, précède son entrée dans le langage¹³, ne se cachait «l'absolument pas symbolique» (PN, p. 185), la force brute (PN, p. 16). Cette figure contemporaine de l'individu libre, à qui on reconnaît tant de droits, n'a-t-on pas remarqué qu'elle conduisait au conformisme de masse ? N'a-t-on pas remarqué, en d'autres mots, la tendance des sujets narcissiques à se rejoindre tous --en un «troupeau», écrivait Nietzsche¹⁴-- en se prenant au jeu des mêmes images ? Ce conformisme, d'un côté, peut certes être considéré comme l'expression d'un désir : «incapables de concevoir d'autres réalités que celles de leur milieu et de leur expérience immédiats» (AP, p. 33), les sujets narcissiques ne veulent plus voir que «du même partout» (PN, p. 70)¹⁵. Mais il y a plus encore, car produire des images coûte cher. Les «bips» et les «clips» que célèbre naïvement un journaliste comme Pierre Foglia, selon Jean Larose, ne sont pas du tout l'œuvre des jeunes et des minoritaires en train de les

¹³ Jacques Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», dans *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, p. 90.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1971, p. 276, Prologue, #5.

Voir les remarques de Fanny et Gilles Deleuze concernant l'«âme collective» («Préface» à *Apocalypse*, p. 11).

¹⁵ Sur la passion pour l'égalité, voir les remarques de Tocqueville, dans *De la démocratie en Amérique*, tome 2, Paris, Robert Laffont, 1986, livre II, 2^e et 3^e parties. Sur le désir de mimétisme dans les sociétés fondées sur l'individualisme démocratique, voir également les éclairantes remarques explicatives de Marcel Gauchet, «Tocqueville, l'Amérique et nous», *Libre*, 1977, p. 86-89.

substituer à la «lettre» (morte) (SR, p. 83, 84); ce sont des productions marchandes, pour les jeunes certes, mais réalisées par d'autres qu'eux, ceux-ci étant les vrais maîtres de «la tyrannie médiatique de la contre-culture de consommation» (SR, p. 22). Derrière le sujet libéré, ramené à lui-même, à son moi, à son vécu, se trouvent et règnent en réalité le marchand et le capital, devenus producteurs et vendeurs d'images séduisantes.

Où donc situer le nationalisme québécois contemporain dans tout cela ?

Le nationalisme québécois et le vécu

Il est frappant de remarquer, selon Jean Larose, que ceux qui se sont dressés contre «l'autorité du savoir» au nom du sujet narcissique constituent «le noyau dur des indépendantistes péquistes» (AP, p. 135). Tout en s'inscrivant dans le cadre de la figure du sujet, décrite précédemment, le nationalisme québécois contemporain opère un déplacement, passant de l'individu à la collectivité et postulant ainsi l'existence d'un «sujet-nation» (MN, p. 12, 18; PN, p. 37).

Entre le sujet délivré du signe et le sujet-nation du nationalisme québécois, les parallèles sont en effet frappants. À l'instar du premier, le second est présenté comme la victime d'une domination extérieure, d'une «aliénation» qu'il a pu briser en revenant à lui. Là serait le sens de la révolution tranquille selon les nationalistes : le Québec aurait non seulement rompu avec la domination anglaise, l'Église, le duplessisme, etc., mais se serait par la même occasion révélé à lui-même en tant que nation. Révolution qui, en ce sens, est une restauration, la célébration de «retrouvailles» (MN, p. 18; PN, p. 49), un «retour de soi en soi» (PN, p. 49) :

En cessant d'avoir honte d'eux-mêmes, en revendiquant leur identité, en s'identifiant à leur propre réalité et à leur propre parole, bien des Québécois ont aboli la distance qui les séparait d'eux-mêmes et se sont représentés pour eux-mêmes comme un idéal accompli, un but déjà atteint (AP, p. 43).

Nulle part ailleurs que dans le discours et les productions des artistes n'a-t-on affirmé avec autant de vigueur cette adéquation à

lui-même de l'«être» québécois. Parlant du référendum de 1980, Jean Larose avance que pour cette «figure idéale du Québécois qui vote OUI» qu'est l'artiste (PN, p. 47), la nation québécoise *est* --de telle sorte qu'il ne reste plus qu'à en faire un «pays normal». Tout n'est ainsi qu'une question de temps, de «maturité», car le pays existe déjà, tout fait, il est «acquis» (SR, p. 62). Plus même : l'artiste éprouve pour ce pays une admiration sans borne, un «engouement» (AP, p. 140) qui en fait une sorte de pays «royal» (PN, p. 51) --au point que les Québécois qui se reconnaîtraient dans ses propos pourraient à bon droit passer pour des orgueilleux ou des mégalomanes (PN, p. 174). En 1995, le Parti et le Bloc québécois partageaient entièrement cette thèse d'un pays déjà là et qui doit franchir ce dernier pas vers la «normalité» qu'est l'indépendance : d'où l'idée d'une souveraineté «rampante», consistant à montrer patiemment au peuple les «avantages» que l'on retirera du fait de passer à l'«âge adulte», passage d'ailleurs inévitable. D'où également cet enchevêtrement de discours qui tient lieu d'idéologie aux forces souverainistes, lesquelles paraissent tantôt miser sur l'économisme et l'utilitarisme le plus orthodoxe --la souveraineté parce que c'est rentable¹⁶--, tantôt sur le lyrisme du pays déjà là¹⁷.

Mais cette soi-disant nation déjà là, de quel tissu est-elle faite exactement ? Comme le sujet narcissique enfin ramené à lui-même,

¹⁶ Dans la «Déclaration de souveraineté», de septembre 1995, on lit notamment que l'un des principaux avantages de la souveraineté tient à ce que l'État québécois souverain partagera «avec les pays de même taille [...] cette vertu particulière de s'adapter vite et bien aux défis mouvants du travail et des échanges. Notre aptitude au consensus et à l'invention nous permettra de prendre bonne place à la table des nations» (Gouvernement du Québec, «Déclaration de souveraineté. Nous, peuple d'ici...», *Le Devoir*, 7 septembre 1995, p. A7).

¹⁷ Toujours dans la «Déclaration de souveraineté» : «Notre langue scande nos amours, nos croyances et nos rêves pour cette terre et ce pays. [...] Notre culture nous chante, nous écrit et nous nomme à la face du monde. [...] Ensemble, nous célébrerons les joies, nous éprouverons les chagrins que la vie mettra sur notre route» (Ibid.).

Sur les paradoxes du discours souverainiste, je me permets de renvoyer à un court article rédigé en collaboration avec Marc Desjardins, «De l'ambiguïté du discours souverainiste», *L'Agora*, vol. 3, no 2, novembre 1995, p. 14-15.

le sujet-nation ne peut se situer, croit Jean Larose, que dans le registre de l'imaginaire. Si, en effet, la nation *est*, il est inutile de la construire, de l'élaborer en se servant de systèmes symboliques; d'elle on ne donnera qu'une image. Le nationalisme québécois en est donc encore au «stade du miroir national» (MN, p. 12); on peut dire que:

le nationaliste croit [...] à la Nation elle-même, à son génie ethnique; il pense qu'il suffit de restaurer quelque chose de l'authenticité nationale, de réparer le miroir où l'image de son intégrité pourra constituer la nation dans son reflet rassembleur (SR, p. 62).

En conséquence, la stratégie des nationalistes souverainistes québécois est profondément attentiste : on attend que le temps passe, convaincus (et peut-être est-ce l'opinion d'une majorité de citoyens québécois si on en croit les sondages) qu'il joue en faveur de la souveraineté. Attentisme qu'on peut rattacher à une forme de ressentiment, ici également (SR, p. 19, 41), car, par définition, l'appel au dépassement de l'identité du Québec, telle qu'elle est donnée, est exclu. Le Québec tel que le figurent les nationalistes est ce qu'il est, comme le sujet narcissique, il se contemple et se trouve beau et fort (PN, p. 129), --même si sa puissance, diagnostique Jean Larose, est «illusoire» (PN, p. 52). Car, situé dans l'imaginaire, le Québec nationaliste n'est simplement pas de taille; d'autres, et des plus forts que lui, produisent des images autrement plus séduisantes que les siennes.

Mais s'agit-il pour les Québécois, dès lors, de demeurer Canadiens ? Ce que représente le Canada ne sort pas, bien au contraire, des paramètres définis par la figure du sujet narcissique selon Jean Larose; il en présente seulement une variante différente de celle que l'on trouve au Québec. Au nationalisme québécois, présenté comme «archaïque», «agressif», «intolérant», le Canada, qui aime se présenter comme un pays «de gauche», oppose la tolérance, le respect de la diversité, le multiculturalisme (SR, p. 97, 99, 100). Mais ce faisant, le Canada noie le sujet-nation Québec dans un ensemble de sujets-cultures, tout aussi narcissiques (en plus d'être folkloriques pour plusieurs d'entre eux). Avec, régnant au-

dessus de ces sujets-cultures en principe tous égaux, l'anglais, cette langue qui ne serait plus tout à fait une langue et encore moins l'expression d'un pouvoir, mais seulement l'instrument ou «le langage bonne-ententiste et juste-milieu des gens qui ne [veulent] pas avoir à se poser le problème archaïque de choisir entre le français et l'anglais» (SR, p. 101; également PN, p. 130). Ici encore, derrière la liberté laissée aux sujets de croître et de se développer tels qu'ils sont, se découvre la force --celle qu'en est venue à représenter l'anglais dans le monde depuis quelques décennies, celle de la culture marchande de masse qui réduit les cultures et les langues vivantes au statut de «beautés de province» (SR, p. 112) :

La réalité de la modernité angloplanétaire, c'est le contraire de son discours; ce ne sont pas les frontières, mais les cultures qui s'ouvrent, et non les unes aux autres, mais toutes ensemble à la même défection... (SR, p. 109).

Le sujet divisé, «souverain»

Sortir de l'impasse suppose, selon Jean Larose, une critique de la figure du sujet dans laquelle le nationalisme québécois est ancré, tout comme le multiculturalisme canadien : il faut, contre la figure du sujet ramené à lui-même, travailler à «accentuer la division du sujet québécois» (PN, p. 27). Ce faisant, on pourra en arriver à définir une «pensée critique, double, à la fois indépendantiste et antinationaliste» (PN, p. 69).

Le sujet divisé constitue en quelque sorte l'autre possible de la modernité. Si le sujet ramené à lui-même est animé par le ressentiment, par l'esprit de vengeance contre tout ce qui le dépasse, si cela le conduit à faire du signe soit un outil de sa puissance soit une source d'amusement ou de divertissement pour le moi, le sujet divisé est animé par le désir de dépassement ou de souveraineté : à l'inverse du «croyant», empêtré dans le ressentiment, on peut, écrit Nietzsche, «imaginer une joie et une force de souveraineté individuelle, une liberté du vouloir», lesquelles définiraient «l'esprit libre *par excellence*»¹⁸. Cela veut dire, essentiellement, que le sujet

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Le Livre de poche, 1993, p. 355, #347. L'italique est dans le texte.

divisé reconnaît les distinctions, la grandeur, notamment celle du signe et des systèmes symboliques qui l'ont précédé, reconnaissance qui est pour lui l'occasion de chercher à s'élever afin d'accéder à son tour à la grandeur.

Divisé, ce sujet l'est donc d'abord en ceci qu'au contraire du sujet animé par le ressentiment, il admet la «distance» (AP, p. 47) qui le sépare de ce qui lui préexiste ou se tient plus élevé que lui¹⁹. Ainsi, pour le sujet divisé, la langue n'est en rien un «instrument» à sa disposition, qu'il peut malmenier à son gré. Il ne lui commande pas; c'est même exactement l'inverse. Elle était là avant lui, elle l'a fait ce qu'il est, elle est chargée de toute une histoire, du poids des générations et, ainsi, elle a le droit de lui imposer ses règles. La langue française, au Québec, doit être un «Père» qui «apprendra» au sujet «à parler droit», écrit Larose (PN, p. 140, 24 en note). Vision autoritaire, conservatrice des choses ? Mais nous savons, au moins depuis Freud, que la Loi, si elle est répression, est aussi condition de ce qui peut grandir. Au rousseauisme vulgaire qui a conduit le Québec à fonder son système d'éducation sur le culte du moi et de son vécu, avec les conséquences dont on a parlé, il est temps de substituer l'enseignement de Diderot, qui, dans le *Paradoxe du comédien*, décrit le «grand homme» comme «celui qui sait se laisser dominer, comme par le géant de lui-même, lequel est un autre qui en sait plus que lui, qui voit plus loin que lui» (AP, p. 17). Diderot expose ainsi, selon Larose, très exactement «la formation que donne la littérature», qui devrait occuper une place centrale dans un système d'éducation québécois rénové (AP, p. 17). La littérature, c'est ce qui fait sa force, impose au jeune lecteur de sortir de son expérience vécue, forcément limitée, l'oblige à considérer des expériences étrangères à la sienne (AP, p. 18), elle impose donc au sujet de se décentrer, elle le «marque» (AP, p. 46),

Voir également Georges Bataille, «La souveraineté», dans *Oeuvres complètes*, tome VIII, Paris, Gallimard, 1976, p. 243-456.

¹⁹ Voir Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo. Comment on devient ce qu'on est*, Paris, Denoël, 1976, p. 148-149, «Pourquoi j'écris de si bons livres. 4. Le cas Wagner» : «La première chose que je demande, lorsque je scrute un homme jusqu'au fond de son âme, c'est s'il possède le sentiment de la distance, s'il observe partout le rang, le degré, la hiérarchie d'homme à homme, s'il sait *distinguer*». L'italique est dans le texte.

elle le forme ou, plus exactement, le «déforme» (AP, p. 9). En ce sens, la littérature se pose d'abord en souveraine, elle incarne un maître; mais pareille souveraineté est tout le contraire de la tyrannie: en formant le sujet, elle lui donne toutes les armes nécessaires pour qu'il opère un «renversement» de l'«autorité» qu'elle est. En effet, le sujet qui a reconnu la grandeur de la langue et qui a cherché à s'élever à sa hauteur peut ensuite la parler, l'écrire avec autorité, et, se faisant maître ou souverain à son tour, il peut y inscrire sa propre marque.

Maître sans l'être, la littérature illustre donc, suivant Larose, une solution possible à la difficulté que pose la fin du «discours absolu» (AP, p. 15), du Signe total, dans la modernité : par elle, plutôt que d'instrumentaliser le signe ou de le ramener au moi, le sujet le garde «vivant dans l'époque de sa défection» (PN, p. 132). En s'inscrivant dans son sillage, le sujet œuvre, au moment où lui-même se fait maître en parlant ou écrivant avec autorité, à «augmenter» la grandeur ou l'autorité de la langue et ainsi à magnifier l'héritage qu'elle constituera pour les générations à venir, qui devront, à leur tour, le reprendre et l'«augmenter», etc.²⁰ C'est là, précise Jean Larose, le sens que l'on peut donner à la notion de «fidélité» dans la modernité : une «articulation, une liaison des symboles qui engendrent la pensée» (AP, p. 123)²¹.

Ce qui vaut pour la langue vaut tout autant pour l'histoire considérée globalement. Né d'une langue, d'un ensemble de signes, et le reconnaissant, le sujet divisé reconnaît également, par le fait

²⁰ Voir ce que rappelle Hannah Arendt à propos de l'autorité : «auctoritas» est lié étymologiquement à «augere», qui veut dire «augmenter». L'autorité pour les Romains, suivant Arendt, consistait ainsi, paradoxalement, en un appel à exercer l'autorité, donc à la fois à se grandir soi-même et, ce faisant, à augmenter toujours davantage l'autorité de la République (*Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 297).

²¹ On comparera ces remarques avec celles d'Alain Badiou, dans *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris, Hatier, 1993, p. 38 : «Être fidèle à un événement, c'est se mouvoir dans la situation que cet événement a suppléenté, en *pensant* (mais toute pensée est une pratique, une mise à l'épreuve) la situation "selon" l'événement. Ce qui, bien entendu, puisque l'événement était en dehors de toutes les lois régulières de la situation, contraint à *inventer* une nouvelle manière d'être et d'agir dans la situation». L'italique est dans le texte.

même, qu'il est né d'une histoire, d'une suite d'événements dont ses ancêtres ont été les acteurs et qui ont fait des signes dont il hérite ce qu'ils sont. La langue, écrit Jean Larose, au contraire de tout ce que racontent les pédagogues du vécu depuis plus de vingt ans, «fait l'être, non l'inverse» (PN, p. 69), et, en nous ancrant dans son système symbolique, elle nous inscrit dans une tradition, dans des «manières différentes de sentir, de prier, de penser, de fonder nos institutions» (PN, p. 69). Et comme pour la langue, le sujet divisé ne peut que chercher, en même temps qu'il s'élève, formé par la connaissance de son histoire qui devient «mémoire critique» (MN, p. 20), à «augmenter» la grandeur de la communauté historique à laquelle il appartient. Aussi, cherchant à se faire souverain, c'est-à-dire à s'élever à l'autorité de ce qu'il a d'abord reconnu comme le dépassant, le sujet divisé œuvre-t-il à rendre souveraine sa communauté, à en faire une communauté qui, par les actions dont elle sera porteuse, fera autorité à son tour, une communauté qui ne se contentera pas d'être historique, mais qui cherchera à *être elle-même histoire* parce qu'elle aura d'abord reconnu son ancrage en celle-ci.

Tout cela, dans le contexte du Québec contemporain, n'est pas sans conséquences expressément politiques, selon Jean Larose.

Se placer sur le terrain de la souveraineté telle que définie précédemment, c'est, d'abord, déplacer le fameux problème de l'«identité». Le sujet divisé est à la fois séparé de ce qui est plus grand que lui, mais également, et par le fait même, de lui-même. Du sujet divisé, il faut en effet dire qu'à la fois *il est et n'est pas* : en cherchant à «augmenter» la grandeur de sa langue ou de son Histoire, il se transforme et transforme celles-ci au même moment. Dit autrement : en se faisant souverain, le sujet meurt constamment à lui-même (AP, p. 46), il ne se reconnaît pas d'identité fixe, donnée une fois pour toutes et n'en accorde pas plus à la communauté dans laquelle il s'inscrit avec fidélité. De cette communauté, on ne peut donc donner d'image, de représentation stable : elle *n'est pas*, mais se tisse constamment au travers d'un ensemble de rapports symboliques. Dans le contexte québécois, faire «reconnaître» l'identité québécoise, comme le proposait Robert Bourassa au moment de l'Accord du lac Meech (SR, p. 13) et comme le proposent, d'une façon ou d'une autre, les nationalistes pour qui la

nation est déjà là, c'est la figer dans ce qu'elle est, ici et maintenant. Loin de conforter la revendication identitaire ou le «désir de reconnaissance», la souveraineté telle que Jean Larose l'entend, «par l'entrée dans l'histoire qu'elle implique, serait une menace pour l'identité des Québécois, telle du moins que les nationalistes nous la présentent» (SR, p. 14). Devenir souverain, se faire sujet de la division, c'est donc rompre avec soi-même, avec le sujet ramené à lui-même, satisfait de ce qu'il est, penché sur sa propre image.

Mais comment cette rupture avec l'identité déjà donnée pourrait-elle se manifester de façon concrète ? Suivant Jean Larose, le sujet divisé ne peut que rompre radicalement avec les institutions et les systèmes de représentations qui supposent que tout est d'ores et déjà accompli : d'une part, avec le nationalisme québécois --pour qui le sujet-nation est un fait--, d'autre part, avec ce «sommet de l'insignifiance historique, culturelle et politique» (PN, p. 202) qu'est le Canada --pour qui le Québec est un sujet-culture, déjà fait également, et partie d'une mosaïque multiculturelle plus ou moins folklorisée. En ce sens, la souveraineté, entendue comme reconnaissance de la grandeur et comme effort pour l'égaliser, comme effort pour «augmenter» l'autorité en parlant et agissant soi-même avec autorité, correspond, selon Jean Larose, à la réalisation pratique de la souveraineté du Québec, au sens juridico-politique; elle correspond à la *séparation* non seulement d'avec le Canada et son multiculturalisme, mais aussi d'avec le sujet-nation que veulent faire «reconnaître» les nationalistes québécois --au besoin, devant l'obstination du «Reste du Canada», par la réalisation d'un ersatz de souveraineté, la «souveraineté-association» hier, la «souveraineté-partenariat» aujourd'hui. Ainsi Jean Larose estime-t-il qu'il peut justifier la souveraineté juridico-politique du Québec, non seulement sans avoir recours à la fiction d'un sujet-nation, mais même *contre* le nationalisme québécois. En somme, le Québec ne sera souverain -- dans tous les sens du mot-- que s'il se conçoit comme un devenir plutôt que comme une identité :

Le sens du «Québec» n'est pas tout entier dans ce qu'il est. En réalité, et à toutes fins historiques, la coquille «Québec» est encore presque vide. L'histoire pourrait la remplir --comme une

promesse que l'on tient, non comme un trésor que l'on préserve (SR, p. 62; également : PN, p. 176)²².

Conclusion

J'ai cherché dans ce texte à montrer l'ancrage de la position souverainiste de Jean Larose dans une réflexion sur le sujet. Le sujet rabattu sur lui-même est animé par le ressentiment contre tout ce qui est plus grand que lui. Incapable par le fait même de s'inscrire dans des systèmes symboliques, il se laisse prendre au jeu des images. C'est d'une projection de ce sujet narcissique sur la collectivité que naît le nationalisme québécois contemporain. Pour le sujet-nation québécois, l'indépendance est par principe l'aboutissement «normal» du développement de l'être qu'il est. À ce sujet narcissique, Jean Larose oppose le sujet divisé. Le sujet est d'abord divisé d'avec ce qui l'excède, ce qui est souverain par rapport à lui. Cette reconnaissance lui permet de s'inscrire dans des systèmes symboliques et ainsi de ne pas céder à la séduction des images. Le sujet est aussi divisé en ce sens que son inscription au registre du symbolique fait naître chez lui un désir de souveraineté, d'élévation. En cherchant à s'élever, le sujet élève également les systèmes symboliques dans lesquels il est inscrit, il les rend davantage souverains, il «augmente» leur autorité. Rompre avec le sujet narcissique et affirmer la division du sujet, c'est rompre avec les formes politiques dans lesquelles le premier s'est incarné (le nationalisme québécois ou le multiculturalisme canadien) : le désir de souveraineté, de grandeur, correspond donc au projet de souveraineté du Québec, au sens juridico-politique.

Je voudrais terminer par quelques brèves remarques critiques, concernant la pertinence du recours à des catégories d'inspiration nietzschéenne pour penser la question de la souveraineté du

²² Voir le propos de Nietzsche sur les Allemands placé en exergue de cet article.

Il est important de remarquer que la correspondance entre la réalisation de la souveraineté au sens juridico-politique et la souveraineté au sens philosophique défini précédemment relève de la *contingence*. Il n'y a pas en effet de lien *essentiel* entre les deux notions : dans d'autres conditions que celles du Québec des années 1990, la souveraineté (au sens philosophique) pourrait se réaliser tout autrement.

Québec. Pour original et intéressant qu'il soit, par l'éclairage critique qu'il permet de projeter sur le sens du nationalisme québécois et du multiculturalisme canadien, ce recours n'est cependant pas sans soulever une question fondamentale, à laquelle Jean Larose ne me semble pas avoir répondu jusqu'à maintenant.

Abordons d'abord brièvement le statut de l'œuvre de Nietzsche, dont on sait qu'elle a donné lieu à une somme d'interprétations très variée²³. Si quelques interprètes ont tenté de montrer que la philosophie de Nietzsche n'était pas absolument contradictoire avec les principes libertaires, démocratiques ou républicains²⁴, la majorité a mis en évidence le lien entre cette philosophie et une politique fondée sur le «radicalisme aristocratique»²⁵. Héritier du christianisme, le mouvement démocratique moderne sonne, selon Nietzsche, l'heure du triomphe du «troupeau» composé des «derniers hommes» dont l'être tout entier est ordonné à la recherche de l'évitement de toute souffrance et à la réalisation d'un bonheur mesquin, rapetissé²⁶. Le dépassement à la fois du ressentiment et de

²³ Bruce Detwiler (*Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 1) les rappelle succinctement.

²⁴ Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge (Mass.)-Londres, The MIT Press, 1988, p. 73-74; David Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Londres, Sage, 1995, p. 169.

²⁵ À Georges Brandes, Nietzsche écrivait en 1887 : «The expression Aristocratic Radicalism, which you employ, is very good. It is, permit me to say, the cleverest thing that I have yet read about myself» (Georges Brandes, *Friedrich Nietzsche*, Londres, Heinemann, 1914, p. 64, cité par Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, p. 189).

²⁶ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 27, Prologue, #5; Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, Paris, Union générale d'édition, 1967, p. 128, #202.

Il ne s'agit pas de faire de Nietzsche un «nazi» ou un «proto-nazi», ou encore un partisan de la tyrannie (voir André Comte-Sponville, «La brute, le sophiste et l'esthète : "L'art au service de l'illusion", dans Alain Boyer *et al.*, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991, p. 37-98). Plusieurs des critiques de Nietzsche adressées à la démocratie moderne sont très proches de celles, par exemple, que formule Tocqueville dans le deuxième tome de *De la démocratie en Amérique* (sur ce rapprochement, voir Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, p. 323 et suivantes). Cependant, la légitimité de la

la «mauvaise conscience»²⁷, l'élévation à laquelle en appelle Nietzsche, sont ainsi posées comme accessibles à quelques-uns seulement –les «forts», les «maîtres», incarnations du «surhomme». Le fait est, toujours suivant Nietzsche, que le christianisme, dont les valeurs triomphent sous une forme laïcisée après «la mort de Dieu»²⁸, a réalisé une négation des «degrés vertigineux et des abîmes qui séparent l'homme de l'homme»²⁹, qu'il a constitué une machine de guerre (victorieuse) «contre tout sentiment de respect et de distance d'un homme à un autre, c'est-à-dire contre la *condition préalable* de toute élévation, de toute croissance de la culture»³⁰. C'est bien pourquoi Zarathoustra, l'«insensé», prend la résolution de ne plus s'adresser au peuple, qui ne le comprend pas et ne peut le comprendre : «Une lumière pour moi s'est levée : qu'au peuple plus ne parle Zarathoustra, mais à des compagnons! Que d'un troupeau Zarathoustra ne se fasse berger et chien!»³¹

Or, tout en s'alimentant à cette critique, comme j'ai cherché à le montrer, l'œuvre de Jean Larose n'indique nulle part une adhésion de sa part à une forme quelconque de «radicalisme aristocratique». Au contraire, son appel à une rénovation du système d'éducation québécois afin d'y introduire l'idée de grandeur et de permettre l'élévation des élèves, récuse explicitement l'idéal dit «élitiste» des collèges classiques d'antan, par exemple (AP, p. 47). La référence à Diderot, mentionnée précédemment, indique également que c'est le projet, inspiré des Lumières, d'une démocratisation de l'éducation qui n'a, en fait, jamais vraiment commencé selon lui, qui anime la critique de Jean Larose. De même, en établissant une correspondance entre la souveraineté au sens philosophique et la souveraineté juridico-politique du Québec, Jean Larose suppose

critique nietzschéenne de la démocratie n'empêche pas, au contraire, de regarder en face le sens de la politique aristocratique que Nietzsche défendait et d'en examiner toutes les conséquences.

²⁷ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, p. 118, Deuxième dissertation, #16-17.

²⁸ Nietzsche, *Le gai savoir*, p. 229, #125.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *L'antéchrist*, Paris, Union générale d'édition, 1967, p. 89, #62.

³⁰ Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p. 68, #43. L'italique est dans le texte.

³¹ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 32, Prologue, #9.

que l'élévation dont il parle et qu'il appelle de ses vœux n'est en aucune façon réservée à des «compagnons» choisis : l'idée d'une souveraineté (au sens juridico-politique) du Québec réalisée par quelques-uns n'a aucun sens. En d'autres mots, il semble que pour Jean Larose le dépassement auquel il en appelle, l'élévation au statut de maître ou de souverain, qui passe d'abord par la reconnaissance de la distinction, de la grandeur, est compatible avec les principes démocratiques. Le ressentiment qu'il dénonce ne peut, par le fait même, qu'avoir des racines historiques, ou contingentes, et peut donc être dépassé par ceux qui en sont les porteurs --lesquels, si on établit une correspondance entre le ressentiment et l'adhésion au nationalisme québécois et au multiculturalisme canadien, représentent l'écrasante majorité des citoyens québécois.

C'est pourquoi il me semble que le sens du travail de Jean Larose exige un effort afin de répondre à cette question : comment la rupture de la majorité avec le ressentiment peut-elle être rendue possible ? Ou, en d'autres mots, en quoi la souveraineté --au sens philosophique-- est-elle compatible avec la démocratie ? Question qui en suppose une autre : quelles sont les origines (forcément historiques, contingentes, si on croit son dépassement possible) du ressentiment, dans la mesure où celui-ci n'est pas lié, comme chez Nietzsche, à un «type humain», celui du «faible» ou de l'«esclave» -- qui préférera *toujours* la conservation de sa vie au risque que supposent l'engendrement et la défense de valeurs nouvelles³² ?

³² L'ouvrage de Marc Angenot, *Les idéologies du ressentiment*, Montréal, XYZ, 1995, a le mérite, à mon sens, de chercher les racines historiques du ressentiment. Mais en faisant des «idéologies ressentimentistes» une forme de la «fausse conscience» (p. 20, 163-164), l'auteur fait disparaître ce que la notion de ressentiment a d'original et ramène en fait Nietzsche à Marx.